

KAREL KOSÍK, MARXISMO Y HEIDEGGERIANISMO EN LOS ALBORES DE LA PRIMAVERA DE PRAGA

Jordi Magnet Colomer

Universitat de Barcelona (UB)

jordi.magnet@gmail.com

RESUMEN

El filósofo checo Karel Kosík (1926-2003) desempeñó un rol prominente en el seno del movimiento de oposición a los regímenes de Novotný y Husák, contribuyendo tanto a la gestación como a la pervivencia de los anhelos expresados por la población checoslovaca durante la Primavera de Praga. Junto a la contextualización histórica de su obra, se pone también de manifiesto cómo Marx y Heidegger incidieron con igual relevancia en la conformación de su pensamiento. La filosofía de Kosík reviste por ello una singularidad propia que la aleja de las versiones tradicionales del humanismo marxista predominantes a mediados del siglo pasado en el bloque oriental y occidental.

PALABRAS CLAVE: Primavera de Praga, Kosík, Marx, Heidegger.

ABSTRACT

«Karel Kosík, marxism and heideggerianism at the dawn of the Prague Spring». Czech philosopher Karel Kosík (1926-2003) played a prominent role within the opposition movement to Novotný and Husák's regimes, contributing both gestation like persistence of longings expressed by czechoslovak population during the Prague Spring. Along with the historical contextualization of his work also it shows how Marx and Heidegger influenced with equal relevance in the conformation of his thought. Kosík's philosophy coated an own singularity that lead it away from traditional versions of Marxist humanism prevailing in the mid of the last century in the eastern and western bloc.

KEY WORDS: Prague Spring, Kosík, Marx, Heidegger.

EL JOVEN KOSÍK Y LA OPOSICIÓN CHECOSLOVACA DURANTE EL «DESHIELO» (1956-1968)

Cuando el régimen comunista emprendió el proceso de desestalinización en Checoslovaquia no lo hizo motivado únicamente por la presión recibida desde el exterior, a causa de la amplia repercusión internacional de una larga serie de acontecimientos de gran trascendencia histórica acaecidos en varios países del bloque





soviético, con la celebración del xx Congreso del PCUS¹, las «protestas de Poznán» en Polonia o la «revolución húngara» de 1956 como puntos culminantes, sino también, y en gran medida, por las constantes demandas de apertura democrática surgidas en su fuero interno. El escaso compromiso de la clase política checoslovaca para proporcionar soluciones satisfactorias a las necesidades internas manifestadas por importantes sectores de la sociedad civil, una postura en perfecta concordancia con la ambigüedad y el escepticismo reinantes en el conjunto de la esfera política soviética ante el período de reformas impulsado por Jrushchov, resultó ser tan evidente que la política del presidente Novotný pronto cayó en descrédito.

Durante la Primavera de Praga estalló el descontento acumulado bajo su mandato (1957-1968), mostrando cuán insuficientes habían resultado para la vasta mayoría de la población las escasas reformas llevadas a cabo por el Gobierno a lo largo de ese período. Todos los niveles de la vida política, cultural y económica del país continuaron en estricta observancia de una estructura burocrática controlada todavía por la vieja guardia estalinista. Tanto es así que a principios de 1957, la redacción del periódico oficial del Partido Comunista de Checoslovaquia (KSČ), *Rudé Právo*, se empeñaba en publicar editoriales en los cuales venía a asegurarse que el empleo del ambiguo término «desestalinización» no hacía otra cosa que avivar las «fuerzas de la reacción»². Sin embargo, la actitud reacia de la ortodoxia hacia una democratización real del país tuvo que hacer frente a una fuerte oposición interna que lograría resquebrajar, lenta pero firmemente, el poder monolítico del régimen y su intromisión en las distintas facetas de la vida social e individual. Y éste no tuvo más remedio que recapitular, acompañando los sucesivos coletazos represivos con la concesión, a regañadientes y a cuentagotas, de leves reformas para intentar dar respuestas, siempre insuficientes, a algunas de las demandas planteadas por la oposición en el nuevo contexto surgido a partir de 1956.

Esta oposición era amplia en Checoslovaquia, pero encontraba su caldo de cultivo en la vigorosidad creativa de las artes y la cultura insatisfechas con los postulados del «realismo socialista». Las discusiones generadas por una parte significativa de la comunidad filosófica y literaria checa en las páginas de la revista *Literární Noviny* entre 1956-57 cobraron especial relevancia en la gestación del movimiento opositor al régimen. En estos debates sobresalían con fuerza las figuras de dos jóvenes filósofos: Karel Kosík e Ivan Sviták. Ambos autores encarnaban a la perfección el talento de ese marxismo abierto y rejuvenecedor necesario para lograr una nueva comprensión del hombre y de la sociedad acorde con los anhelos reformistas del momento. Pese a la diversidad de intereses teóricos, sus escritos se complementaban mutuamente y,

¹ Jrushchov, en el xx Congreso del PCUS, celebrado entre el 14 y el 26 de febrero de 1956, condenó en su «Discurso secreto» las atrocidades estalinistas y el culto a la personalidad del dictador, dando lugar a un nuevo escenario de mayor apertura y ampliación relativa de libertades.

² J. H. SATTERWHITE, «Czechoslovakia: The Philosophical Background of The Prague Spring», *Varieties of Marxist Humanism*, London, University of Pittsburgh, 1992, p. 131.

en lo esencial, compartían el énfasis en el concepto de praxis como actividad ontocreadora del ser humano.

Una reivindicación constante en el mundo de la cultura y las artes checas desde 1956 hasta 1969³ fue la defensa de la autonomía del autor y su obra en oposición a su identificación heterónoma con cualesquiera poderes fácticos de que se tratase, fueran éstos políticos o académicos. El rol asignado a la filosofía y a las artes, según el cual éstas debían ejercer una función social edificante, validando mediante su obra las políticas del gobierno conforme a los principios del marxismo-leninismo, fue criticado sin tapujos por Kosík y Sviták. Por su parte, Kosík también estableció una distinción, de suma importancia en esa coyuntura histórica, entre lo que cabría calificar de «verdadera filosofía» (o pensamiento crítico) y de «filosofía ideológica» (o pensamiento falso, por su carácter apologetico hacia el régimen). En este mismo sentido sigue refiriéndose en uno de sus últimos ensayos: «La filosofía y la ideología no sólo se excluyen mutuamente sino que están en permanente contradicción. La misión de la filosofía es criticar cualquier ideología, y toda ideología intenta poner a cualquier filosofía a su servicio»⁴. Uno de los signos característicos en la trayectoria biográfica e intelectual de Kosík fue, precisamente, su oposición frontal a toda forma de totalitarismo ideológico y/o político.

Siendo todavía menor de edad, ingresa en las filas de la resistencia antifascista checa para hacer frente a la ocupación alemana de su país. Dirige en la clandestinidad el periódico comunista ilegal *Boj Mladých*. A resultas de su actividad es arrestado por la Gestapo el 17 de noviembre de 1944 y enviado al centro penitenciario de Pankrác, donde permanecerá hasta finales de enero de 1945, momento en el cual va a ser trasladado al campo de concentración de Theresienstadt (Terezín), del que logrará salir con vida a principios de mayo de ese mismo año luego de la liberación por parte de las tropas del Ejército Rojo. Posteriormente, realiza estudios de filosofía y sociología en la Universidad Carolina de Praga, así como breves estancias en las universidades de Leningrado y Moscú entre 1947 y 1949. Terminados ya sus estudios, a partir de 1953 trabaja en el Instituto Filosófico de la Academia de Ciencias de Checoslovaquia.

Desde entonces Kosík no escatimará esfuerzos en desencallar el enquistado debate filosófico en Checoslovaquia. Una de las primeras contribuciones de peso será un artículo sobre Hegel, lleno de connotaciones críticas con el marxismo oficial, pu-

³ Más concretamente, Sviták distingue tres períodos en la pugna entre la filosofía checa y el estalinismo. El primero de ellos (1948-1956) comprende los años de conflicto difuso entre la filosofía soviética y la checa, pues existía entonces la creencia de que Checoslovaquia sería capaz de construir su propia vía al socialismo, rechazando de este modo el «socialismo en un solo país» estaliniano. El segundo período (1956-1962) ya se caracterizó por la oposición entre dogmatismo y revisionismo y, por último, el tercer período (1962-1969) enfrentó un reformismo dirigido a implantar un «socialismo de rostro humano» con la ideología neoestalinista. Véase I. SVITÁK, «Marxist Philosophy in Czechoslovakia: The Lessons from Prague», en R.T DE GEORGE and J. SCANLAN, *Marxism and Religion in Eastern Europe*, Boston, D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 53.

⁴ K. Kosík (1993), «Todo el poder proviene de la imaginación», *Reflexiones antediluvianas*, México, Itaca, 2012, p. 13.





blicado en 1956⁵. El ensayo en cuestión es un alegato a favor de la orientación crítica de la filosofía, diferenciándola con nitidez de aquellas orientaciones meramente apoloéticas, esto es, del pensamiento al servicio del Partido y en defensa del socialismo realmente existente. Alentado por el nuevo escenario abierto por Jrushchov, Kosík emprende también aquí una crítica del «culto a la personalidad», aseverando que en los sistemas dominados por tal concepción de la vida política y social, la «verdad» no es alcanzada luego de un análisis dialéctico de las contradicciones e interconexiones internas de la realidad, sino simplemente revelada por la autoridad en un sentido trascendente y unilateral⁶. El modo como la realidad es concebida por Kosík, a saber, como un todo que se estructura internamente de forma dinámica, anticipa el uso del concepto de «totalidad concreta», que, junto a los de «verdad» y «praxis», será una pieza clave en la comprensión del desarrollo argumental de *Dialéctica de lo concreto*, de 1963. La respuesta al atrevimiento de recurrir a Hegel para elaborar una aguda crítica a los secuaces intelectuales del régimen no tardaría en llegar. Se materializó con el lanzamiento de duras acusaciones por parte de los medios filosóficos oficialistas, tomando una forma concisa el 24 de marzo de 1957, cuando el Comité Central del KSČ publica una resolución, el «Informe sobre la Situación Actual de la Filosofía», para investigar las tendencias revisionistas congregadas alrededor de *Literární Noviny*⁷.

Lejos de amedrentarse por los ataques recibidos, un año más tarde Kosík publica un volumen titulado *La democracia radical checa* (1958). Con el fin de estimular la construcción democrática de su país, dirige la atención a algunas ideas emancipatorias rastreables en la génesis de la república checoslovaca a finales del siglo XIX y principios del XX. Su esfuerzo no alberga, pues, un interés meramente historiográfico. Veremos cómo en plena Primavera de Praga, Kosík vuelve a ocuparse del contexto histórico checo ante las perspectivas abiertas por el movimiento de liberalización política⁸. Va a ser también en 1958 cuando empiecen a traducirse al checo las obras de numerosos autores considerados hasta la fecha como «idealistas» o «burgueses» según la estrechez de miras del socialismo burocrático (Heidegger, Kierkegaard, Sartre...). Se produce entonces un viraje decidido de los medios intelectuales checos hacia el existencialismo en busca de nuevas fuentes de inspiración, con lo que no resulta arriesgado afirmar que «el pensamiento filosófico en Checoslovaquia entre el final de la década de 1950 y mediados de la década de 1960 estaba explotando los recursos de la filosofía existencial»⁹. Muy probablemente será entonces cuando Kosík entre

⁵ K. KOSÍK. «Hegel a naše doba», *Literární noviny*, Nov. 17, Praha, 1956.

⁶ Cf. J. H. SATTERWHITE, «Czechoslovakia: The Philosophical Background of The Prague Spring», *Varieties of Marxist Humanism*, op. cit., p. 139.

⁷ V. V. KUSIN, *The intellectual origins of the Prague Spring. The development of reformist ideas in Czechoslovakia*, Cambridge, University Press, 1971, p. 44.

⁸ K. KOSÍK, *Naše nynější krize*. Praha: *Literární Listy*, 1968. (K. Kosík, *La nostra crisi actual*, Barcelona, Edicions 62, 1971).

⁹ V. V. KUSIN, *The intellectual origins of the Prague Spring. The development of reformist ideas in Czechoslovakia*, op. cit., p. 49. Como escribe Sviták, en el período 1948-1968, «Aparte de la ideología del Comunismo, a ninguna otra filosofía se le permitió hablar; otras filosofías no podían ser publicitadas

en contacto por vez primera con el pensamiento de Heidegger. Hacía tres décadas que el pensador alemán había abandonado la analítica existencial del *Dasein* que dominaba toda su filosofía hasta *Ser y tiempo*, y Kosík tendrá acceso no sólo a la obra del primer Heidegger sino prácticamente a la totalidad de ella. Por este motivo, en su pensamiento son apreciables, aunque no siempre del todo distinguibles entre sí, trazos tanto del primer Heidegger como del Heidegger posterior al giro (*Kehre*)¹⁰.

Recién inaugurada la década de los sesenta, Kosík participa en un coloquio internacional sobre dialéctica en Royaumont (Francia), presentando lo que acabaría convirtiéndose en el primer capítulo de *Dialéctica de lo concreto*, «El mundo de la pseudoconcreción y su destrucción». Pero si hubo un año verdaderamente decisivo en el transcurso de los deseos democratizadores checos, antes de su culminación en la primavera de 1968, ése fue 1963. Tres sucesos avalan dicha afirmación. En primer lugar, la Academia de las Ciencias de Checoslovaquia organiza entonces un simposio internacional sobre la vida y la obra de Franz Kafka. Debe hacerse notar que bajo el prisma del «realismo socialista» Kafka era juzgado al unísono como un novelista «decadente»¹¹. Al contrario de Kosík, profundo conocedor y admirador de la obra de su compatriota —así como de su contrapartida en clave humorística, Jaroslav Hašek—, quien también participaría en el debate con una ponencia muy celebrada¹². No es osado suponer, pues, que con la organización de dicho congreso el régimen pretendiera dar ciertas muestras de apertura, al menos en apariencia, acercándose a la intelectualidad occidental con el objetivo de acallar mínimamente la presión recibida de los medios intelectuales desde 1956. Otro hecho destacable, acontecido ese mismo año, fue la revelación de las verdaderas razones que habían motivado las purgas en Checoslovaquia a principios de los años cincuenta. En 1963 se demostró la farsa del «caso Slánský»¹³, sus ejecuciones se enmarcaban en la atmósfera paranoide en que vivía instalado el Gobierno checo por aquel entonces. Rudolf Slánský fue juzgado y ejecutado, junto a otros procesados, en 1952, acusado de «alta traición»

ni ejercer influencia en los estudiantes, sólo podían vegetar fuera de las instituciones académicas». I. SVITÁK, «Marxist Philosophy in Czechoslovakia: The Lessons from Prague», en R. T. DE GEORGE and J. SCANLAN, *Marxism and Religion in Eastern Europe*, Boston, D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 52.

¹⁰ M. ZIMMERMAN, «Karel Kosík's Heideggerian Marxism», *The Philosophical Forum*, vol. 15, 1984, p. 210.

¹¹ Piénsese, por ejemplo, en el polémico ensayo de LUKÁCS, «Franz Kafka oder Thomas Mann?», en *Wider den mißverstandenen Realismus*, Hamburg, Claassen, 1958, pp. 49-56.

¹² K. KOSÍK, «Hašek a Kafka neboli groteskní svět», *Plamen*, num. 6, 1963. (K. KOSÍK, «Hašek and Kafka, or, the World of the Grotesque», in K. KOSÍK, *The Crisis of Modernity. Essays and Observations from the 1968 Era*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995, pp. 77-87. Véase también, P. STEINER, *The Deserts of Bohemia. Czech Fiction and its social context*. Ithaca: Cornell University Press, 2000, p. 25.

¹³ Arthur London, uno de los pocos supervivientes del proceso, escribió la célebre novela *La confesión*, donde aborda ese proceso. Años más tarde, el cineasta Costa Gavras rodaría una versión cinematográfica de la misma. Heda Margolius Kovály, viuda de uno de los procesados, también hace mención a este proceso pseudojudicial en sus memorias, *Bajo una estrella cruel* (Barcelona, Libros del Asteroide, 2013, sobre todo pp. 201-221). Un resumen del «caso Slánský» en F. BAYÓN, «El día en que dinamitaron a Stalin», *El País*, 22 de agosto de 1978.





y de llevar a cabo «acciones conspirativas contra el Estado». En realidad Slánský no conspiró jamás contra el Estado; ahora bien, todo aquél que pudiera ser vinculado con el mariscal Tito o, incluso, antiguos brigadistas internacionales que habían colaborado con el bando republicano durante la guerra civil española eran de facto sospechosos. El veredicto que venía a confirmar su culpabilidad solía referirse a la realización de «actividades trotskistas-titoístas-sionistas al servicio del imperialismo americano». A los ojos de una población cada vez más concienciada, estas purgas aparecerían ahora como algo abominable y casi inimaginable. Como mecanismo de defensa ante el ulterior juicio de la historia, las nuevas purgas se cuidaban ahora de tomar formas más sutiles. El tercer suceso que contribuye a resaltar 1963 como un año especialmente significativo en el calendario checo es la aparición de *Dialéctica de lo concreto*, de Kosík, pues con ella van a sentarse de modo consistente las bases filosóficas de la política reformista hacia el socialismo democrático¹⁴.

Sin embargo, en este punto resulta algo precipitado, además de impreciso, hacer corresponder de forma directa, como sugieren algunos autores, la filosofía de Kosík con la política de Alexander Dubček¹⁵, y no sólo por el salto temporal que media entre la aparición de los primeros escritos de Kosík en 1956 y el acceso de Dubček a la secretaría general del Partido Comunista de Checoslovaquia en 1968. Recordemos que tras la dimisión forzada de Novotný, Dubček encabeza el período de reformas durante la Primavera de Praga a fin de implantar un «socialismo de rostro humano»; proyecto abortado con la imposición de Gustav Husák como presidente del Gobierno en abril de 1969, que ya no sería derrocado hasta la Revolución de Terciopelo de 1989. Reemprendiendo el contacto con los demás socios de la URSS, y restableciendo de igual modo el implacable control del Partido sobre la sociedad, la etapa *normalizadora* de Husák se encargó de anular las reformas iniciadas por Dubček. Ahora bien, a este efecto no debe olvidarse que con anterioridad a su entrada en escena como líder de la reforma, Dubček apoyó las medidas represivas del Gobierno de Novotný contra *Literární Noviny* en 1967, cuando éste transfirió el control de esta y otras editoriales al Ministerio de Cultura. En todo caso, sería más apropiado vincular la filosofía de Kosík, aunque sin hacerlo de una forma directa, con la postura del disidente político Ludvig Vaculík, perteneciente a su círculo de amistades y cuyas aspiraciones reformistas pretendían ir más allá de las de Dubček. Así lo manifestó en el célebre panfleto «Las dos mil palabras»¹⁶, publicado el 27 de junio de 1968, una vez el Gobierno de Dubček hubo suprimido la censura en la prensa. Por último, no hay que obviar tampoco que Dubček fue uno de los líderes

¹⁴ V. V. KUSIN, *The intellectual origins of the Prague Spring. The development of reformist ideas in Czechoslovakia*, op. cit., p. 49.

¹⁵ A. TUCKER, «From the Dialectics of the Concrete to Charter 77», *Telos*, March 20, 1996, p. 188.

¹⁶ Este manifiesto de Vaculík sería uno de los detonantes para que L. Brezhnev, secretario general del Comité Central del PCUS, calificara la Primavera de Praga de movimiento contrarrevolucionario, justificando con ello la invasión de Checoslovaquia por parte de las tropas del Pacto de Varsovia con la intención de frenar las reformas mediante el uso de la fuerza.

políticos checoslovacos firmantes, a finales de agosto de 1968 —bajo intimidaciones de todo tipo—, del Protocolo de Moscú. En este documento de rendición viene a justificarse la intervención militar soviética para aplastar la Primavera de Praga. El único dirigente político que se negó a firmarlo fue František Kriegel, al que Kosík se refiere en la tardía fecha de 1993 calificando su acción de «gesto heroico»¹⁷.

HACIA UN MARXISMO ANTROPOCÓSMICO

¿Qué méritos teóricos alberga *Dialéctica de lo concreto* al margen o precisamente debido a esa copertenencia tan manifiesta del autor con el progreso democrático de su país? En su ensayo «La filosofía militante de Karel Kosík», Néstor Kohan compara la interpretación de los textos marxianos llevada a cabo en *Dialéctica de lo concreto* con otros intentos análogos. Se refiere, en particular, a las obras de Jindřich Zelený (*La estructura lógica de «El capital» de Marx*), Roman Rosdolsky (*Génesis y estructura de «El Capital»*) y Edwald Vasilievich Ilienkov (*Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en «El Capital» de Marx*)¹⁸. Sin duda alguna, *Dialéctica de lo concreto* fue el estudio filosófico de mayor envergadura aparecido en Checoslovaquia durante esa década y, junto a la acertada comparativa con los trabajos de Zelený, Ilienkov y Rosdolsky, debería juzgarse por méritos propios como un aporte cardinal en el desarrollo del marxismo occidental.

Despierta inmediatamente un gran interés en Italia, donde su repercusión llega a través de la figura de Enzo Paci y de toda la izquierda husserliana reunida en torno la revista *Aut-Aut*. No es en modo alguno casual que la primera traducción de la obra tuviera lugar allí en 1965. Otro importante foco de atención estuvo emplazado en los EE. UU.; el marxismo fenomenológico de Kosík fue ampliamente atendido en una de las publicaciones más sobresalientes de la *New Left* norteamericana, *Telos*. Influiría, asimismo, en la obra de numerosos autores latinoamericanos, entre los que se cuentan Paulo Freire o Aldofo Sánchez Vázquez. Sin embargo, *Dialéctica de lo concreto* ha sido objeto de escasa consideración en varias obras de referencia sobre el marxismo occidental. Leszek Kolakowski no le dedica más que un corto párrafo en *Las principales corrientes del marxismo*¹⁹ y Perry Anderson ni siquiera hace mención

¹⁷ K. Kosík, «¿Es omnipotente el mercado?», *Reflexiones antediluvianas. op. cit.*, p. 13 y también en «El despertar», *op. cit.*, p. 20.

¹⁸ N. KOHAN, «La filosofía militante de Karel Kosík», *Utopía y praxis latinoamericana*, año 9, núm. 27, 2004, p. 92. Aunque Kohan vincula el pensamiento de Ilienkov a una concepción engelsiana ortodoxa, que si bien se atreve a poner en entredicho ciertos elementos de la doctrina oficial del «Diamat» en el fondo no se trata sino de una reformulación de postulados de tipo naturalista, descuida mencionar el papel ejercido por Zelený —sin que esto deba invalidar necesariamente su posterior evolución teórica— en la «caza de brujas» de 1956-57 en Checoslovaquia o sus críticas de 1959 al revisionismo de Kosík y al procedente de Yugoslavia en las páginas de *Nova Mysl*. Véase al respecto V. V. KUSIN, *The intellectual origins of the Prague Spring. The development of reformist ideas in Czechoslovakia*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁹ L. KOLAKOWSKI, *Main currents of Marxism 3. The Breakdown*, Oxford, University Press, 1978, p. 469.





a ella en su clásico estudio *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Ya por último, y teniendo en cuenta el rango otorgado por Kosík a la categoría de «totalidad concreta», donde además de rebatir los argumentos de Karl Popper en *Miseria del historicismo* se esmera en distinguirla de aquellas versiones positivistas (el todo es la suma de las partes) o románticas a lo Schelling (el todo está por encima de las partes)²⁰, es difícilmente comprensible que Martin Jay, en su colosal estudio sobre esta problemática, apenas aluda a Kosík, y cuando lo haga sea sólo como de añadido, sin emprender siquiera un somero análisis del rol y originalidad que adquiere dicho concepto en el pensamiento del autor checo²¹.

La caracterización más acertada del cometido filosófico de *Dialéctica de lo concreto* fue aportada por Mildred Bakan en su reseña de la obra: «Karel Kosík critica el marxismo reduccionista desde la perspectiva de la fenomenología existencial y la fenomenología desde la perspectiva del marxismo hegeliano»²². En efecto, Kosík se ocupa de la vida vivida, tal como ésta acontece en el desenvolverse de la existencia inmersa en la cotidianidad prereflexiva del «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), sin limitarse a ofrecer por ello una descripción hermenéutica de la facticidad como la del primer Heidegger en sus lecciones magistrales (*Vorlesungen*), y sin que eso implique tampoco ninguna concesión al idealismo subjetivo. Como ya hiciera el joven Marcuse, Kosík pretende ofrecer una propuesta alternativa al marxismo cientificista con el recurso, por una parte, a la lectura filosófica de Marx y, por otra, a la fenomenología. Sin embargo, allí donde Husserl coloca la subjetividad trascendental y Heidegger la existencia, Kosík coloca la praxis.

Debido a que la ontología fundamental heideggeriana y su concepto derivado de existencia (*Dasein*) son inapropiados para elucidar adecuadamente algunas estructuras elementales de la vida humana, como es el caso de la temporalidad, Kosík acude al concepto de trabajo en Hegel para proporcionar una interpretación materialista de la conformación tridimensional del tiempo humano. La crítica de Kosík a la *Sorge* heideggeriana se encuentra plasmada en dos de los capítulos centrales de *Dialéctica de lo concreto*, «La preocupación o 'cura'» y «La cotidianidad y la historia»²³.

Jan Patočka no anda desencaminado cuando subraya que en la concepción de Kosík la filosofía debe tener lo humano como fenómeno y, por esta razón, aunque no pretenda ser una antropología, demanda un fundamento fenomenológico o antropológico²⁴. Ahora bien, a diferencia de Marcuse, o de los discípulos de Lukács en la «Escuela de Budapest» (A. Héller y G. Márkus), Kosík mostró siempre un posicionamiento crítico ante cualquier pretensión de elaborar una antropología filosófica,

²⁰ K. KOSÍK, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967, pp. 53-77.

²¹ M. JAY, *Marxism and Totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1984, pp. 5, 333.

²² M. BAKAN, «Karel Kosik. Dialectics of the Concrete: A Study on Problems of Man and World», *Telos*, núm. 35, Spring 1978, p. 244.

²³ K. KOSÍK, *Dialéctica de lo concreto*. pp. 83-105.

²⁴ J. ПАТОЧКА, *Los intelectuales ante la nueva sociedad*, Akal editor, 1976, p. 137.

incluso marxista²⁵. Y pese al innegable interés mostrado por el joven Marx, no deja de resultar algo inexacto ubicar su obra, como creen erróneamente algunos autores, dentro de la etiqueta de «filosofía del hombre» o bien del «humanismo marxista» típico²⁶. A este respecto, merece la pena reproducir pese a su extensión algunas anotaciones de Kosík en el ensayo «El hombre y la filosofía» (1962), donde somete a consideración la función ejercida por tales concepciones en el seno del marxismo:

La «filosofía del hombre» nació con la comprobación de que el marxismo había descuidado precisamente estos problemas (la pregunta sobre qué es y quién es el hombre) que, en el intervalo crítico, habían sido reivindicados por el existencialismo. En este sentido, la «filosofía del hombre» está históricamente condicionada, y parece ser una protesta contra la deshumanización. [...] Pero, por el contrario, esta filosofía no concibe en modo alguno al hombre como punto de partida, sino que lo enfoca más exactamente como un agregado. Ahora, como la crítica marxista-existencialista de la alienación es endeble en su misma base, la «filosofía del hombre» resulta afectada por esta misma debilidad, a pesar de que fue concebida como una respuesta a aquellas filosofías precedentes. [...] La «filosofía del hombre» no parte verdaderamente del problema filosófico de la naturaleza del hombre sino que se limita a incorporar al hombre a la grieta acrítica que percibe en la realidad. [...] las cuestiones filosóficas más fundamentales están excluidas de su área de interés, y estudia al hombre aislándolo de problemas filosóficos básicos. Así el hombre se escinde simultáneamente en interioridad y exterioridad, en subjetividad y objetividad, de lo cual resulta que la «filosofía del hombre» termina por preocuparse sólo por fragmentos o abstracciones del hombre real, tales como su interioridad, su subjetividad, su individualidad, etc.²⁷.

Este hecho no es achacable solamente a la continuidad, tan preservada por Kosík, entre el joven Marx y el Marx maduro, a saber, a su no decantarse en exclusiva ni por el primero, como ocurre con frecuencia en el existencialismo marxista o en el humanismo marxista a lo Erich Fromm, ni por el segundo, tal como sucede en las concepciones científicas, estructuralistas o economicistas de Marx, sino también a las fuertes resonancias en su pensamiento de ciertos planteamientos del Heidegger tardío. Dicho alejamiento respecto del humanismo antropomórfico fue percibido

²⁵ Así lo hace notar especialmente en el último capítulo de la obra, «El hombre», en K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, pp. 261-169.

²⁶ En este sentido, J. Satterwhite utiliza en varias ocasiones la adjetivación «filosofía del hombre» para referirse al trabajo de Kosík, al que también engloba junto a las demás propuestas del «humanismo marxista» revisionista en Europa del Este. Véase «Czechoslovakia: The Philosophical Background of The Prague Spring», *Varieties of Marxist Humanism*, pp. 134 y 137. Basta recurrir a una escueta cita de *Dialéctica de lo concreto* para poner en entredicho esta asociación: «La necesidad de la ‘filosofía del hombre’ como complemento de la filosofía pone de manifiesto la falta de claridad, o la problematicidad, de los principios fundamentales de la filosofía que exige un ‘añadido antropológico’», en K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, p. 265.

²⁷ K. Kosík, «El hombre y la filosofía», en E. FROMM (ed.), *Humanismo socialista*, Barcelona, Paidós, 1980, pp. 183-192.



por A. Sánchez Vázquez en el prólogo a la traducción española de la obra, cuando remarca que el Marx maduro sale reforzado en *Dialéctica de lo concreto*

frente a toda concepción subjetivista, antropológica o a todo complemento existencialista de él (del marxismo). Pero también sale fortalecido frente a toda concepción naturalista o cientifista que, al oponerse con razón a una concepción un tanto ideológica, no científica [...] recae en un nuevo cientifismo u objetivismo, más sutil, más refinado, mejor armado conceptualmente, pero cientifismo y objetivismo al fin²⁸.

De ahí el oportuno recurso a la leyenda homérica para acabar señalando que la posición de Kosík «se mueve entre Scila y Caribdis de las interpretaciones subjetivistas y objetivistas del marxismo»²⁹.

Aquí, sin embargo, la justificación de la interpretación llevada a cabo por el filósofo checo no debería limitarse a la mera alusión a esa específica lectura continuista de Marx que, por lo demás, Kosík compartía junto a otros autores marxistas heterodoxos del momento. En el repudio de Kosík al antropocentrismo no puede ignorarse, mal que le pese a algunos, el incontestable peso del heideggerianismo. Es cierto que Husserl no veía en *Ser y tiempo* más que una recaída en el antropologismo³⁰, y Heidegger trató de sortear este peligro a lo largo de su obra. No obstante, no será hasta el período posterior a *Ser y tiempo* cuando Heidegger emprenda, ya de una forma resuelta, el desarrollo de un filosofar más afín en sus postulados fundamentales con la crítica al antropologismo y al humanismo. El juicio de Husserl estaba entonces en consonancia con las primeras lecturas de *Ser y tiempo* en algunos círculos filosóficos de la época, los cuales creyeron vislumbrar un claro afán antropológico en esta obra; así fue al menos el caso de su recepción en Sartre. Como se sabe, *La carta sobre el humanismo* (1947) de Heidegger fue redactada como una refutación al *El existencialismo es un humanismo* (1946) de Sartre. Por supuesto, eso no significa que en *Ser y tiempo* no puedan distinguirse ya fragmentos donde la ontología fundamental ahí desarrollada se presenta como inequívocamente distante respecto a toda antropología existencial y filosófica³¹. Heidegger, además, rehúye explícitamente el empleo de nociones como «hombre» o «sujeto»³².

Con el significativo título de «El hombre», el capítulo con el que concluye *Dialéctica de lo concreto* guarda una afinidad remarcable con estas premisas de Heidegger, pues Kosík esboza en él un cuestionamiento de las motivaciones que impulsan la construcción y el desarrollo de antropologías de tipo filosófico. Esto induce a pensar que, en sus lineamientos principales, comparte las aseveraciones de Heidegger en *Ser y tiempo* a las que nos acabamos de referir, aunque parece que

²⁸ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, «Prólogo», en K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, p. 18.

²⁹ *Ibidem*, p. 18.

³⁰ Véase M. FERRARIS, *Historia de la hermenéutica*, Madrid, Akal, pp. 224-225.

³¹ M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 38, 68, 151, 316 (*Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1972, pp. 17, 47, 131, 301).

³² *Ibidem*, p. 67 (*Sein und Zeit*, p. 46).



el mayor estímulo proviene de *Kant y el problema de la metafísica* (1929), obra de Heidegger a la que Kosík alude en una nota a pie de página³³, sorprendentemente la única referencia directa a una obra de Heidegger a lo largo de toda *Dialéctica de lo concreto*. Por otra parte, cuando Kosík en otros lugares se refiere al hombre como un ser «antropocósmico»³⁴, resulta evidente la analogía con la concepción heideggeriana del «dejar-ser» (*Seinlassen*), tal como Heidegger se encargó de exponerla en ensayos como «De la esencia de la verdad» (1930) o en *Caminos del bosque* (1950). Algunos filósofos de tradición marxista juzgan la concepción antropocósmica como uno de los «más discutibles, pero también más fecundos, del pensamiento de Kosík»³⁵. Sin embargo, una vez más, como sucedía en la justificación del punto medio en la balanza subjetivismo-objetivismo, no se divisa en tal concepción el influjo determinante de Heidegger, y todo el peso de la argumentación recae en esclarecer el posicionamiento de Kosík ante la viabilidad de una hipotética «dialéctica de la naturaleza».

Ciertamente, en contraste con Lukács o Sartre, el autor checo no parece excluir por principio esta posibilidad, aunque ello no sea razón suficiente para suponer, como hace Patočka, que «la dialéctica del surgimiento del hombre que plantea Kosík no es menos objetiva y metafísica que la dialéctica de la naturaleza de Engels»³⁶. Al discutir la ontología praxiológica y la asunción de la categoría hegeliana de «trabajo» en *Dialéctica de lo concreto*, Patočka considera que Kosík

sólo puede reivindicar para la praxis humana una función ontológica presuponiendo una lógica dialéctica objetiva que por sí misma ya tiene una función ontológica. No puede, por tanto, corresponder en realidad la función ontogenética, la formación del ser, al trabajo como simple factor de ésta³⁷.

Por este motivo, una vez señalada la limitación de los conceptos ontológicos de trabajo y de praxis en la obra de Kosík, por encontrarse circunscritos al marco de una dialéctica metafísica-objetiva, Patočka, fiel aquí a Husserl, postula la conveniencia de una «fenomenología de la vida» como fundamento de la antropología y de la ontología. Todo aquél que haya enfrentado seriamente las cuestiones fundamentales en las que se sustenta el andamiaje filosófico de *Dialéctica de lo concreto* no puede dejar de advertir cierto reduccionismo y precipitación en los juicios de Patočka. Algunos de sus argumentos fueron rebatidos por Paul Piccone en el ensayo «Czech Marxism: Karel Kosík». A grandes rasgos, Piccone señala que la objetivación humana colectiva es aquello que posibilita la dialéctica en Kosík, y ésta, por tanto, recibe una fundación temporal y subjetiva. No son las leyes objetivas las que gobiernan el proceso ontogenético, sino una negatividad experimentada en primera persona. La

³³ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, p. 263.

³⁴ *Ibidem*, pp. 244-246.

³⁵ Cf. F. FERNÁNDEZ-SANTOS, «Karel Kosík y la filosofía dialéctica de la praxis», en F. FERNÁNDEZ-SANTOS, *Historia y filosofía*. Barcelona: Península, 1966, p. 110.

³⁶ J. PATOČKA, *Los intelectuales ante la nueva sociedad*, p. 140.

³⁷ *Ibidem*, p. 141.



dialéctica contribuye al proceso de producción/reproducción espiritual e intelectual de una realidad activa y dinámica, en proceso de totalización dentro de un horizonte teleológico, lo cual no permite una degradación de la dialéctica al nivel de mero método para alcanzar un saber positivo sobre la realidad, esto es, para determinar las leyes objetivo-científicas inscritas a una forma dada de existencia³⁸.

En «Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica» (1964), Kosík expone, de modo más esquemático que en *Dialéctica de lo concreto*, los tres aspectos fundamentales del proceso dialéctico;

[...] en primer lugar, una destrucción de lo pseudoconcreto en la que se disuelven todas las formaciones fijadas y divinizadas del mundo material y espiritual, reveladas como creaciones históricas y formas de la práctica humana. En segundo lugar, la dialéctica es una revelación de las contradicciones de las cosas mismas, es decir, una actividad que las muestra y las describe en lugar de ocultarlas. En tercer lugar, la dialéctica es la expresión del movimiento de la práctica humana, que puede caracterizarse en la terminología de la filosofía clásica alemana como la vivificación y rejuvenecimiento (*Verjüngen*), formando estos conceptos la antítesis de la atomización y de la mortificación, o, en la terminología moderna, como la totalización³⁹.

La praxis humana actúa en Kosík como categoría central de la realidad y de la teoría del conocimiento y la dialéctica es, ante todo, un proceso totalizador y destructivo, un método de negación revolucionaria de lo existente.

Si podemos hablar de una dialéctica de la naturaleza en Kosík lo hacemos en tanto que dialéctica de la naturaleza no naturalista, sin correspondencia alguna con el engelsianismo. Ciertamente, acostumbrados a la hegemonía intelectual de *Historia y conciencia de clase* en el seno del marxismo occidental, a sus críticas ad hoc a la dialéctica de la naturaleza en su vinculación directa con Engels, a muchos les chocará tal conjetura. ¿Es viable una dialéctica de la naturaleza que no actúe como una doctrina ontológica acrítica de las leyes universales de la naturaleza, independiente de la praxis humana? Para Lukács, en efecto, la dialéctica marxista sólo puede ser un método de análisis de la sociedad, pues las ciencias de la naturaleza operan necesariamente con modelos ahistóricos de abstracción y cuantificación. Y, a juicio de Sartre, en la naturaleza no existen totalidades ni procesos de totalización, por ello la dialéctica de la naturaleza será siempre una extrapolación antropomórfica de un modelo que es válido solamente dentro de la historia humana. Lukács y Sartre tienen razón cuando acentúan el carácter humano y activo de la dialéctica, cuyo ámbito es la interacción sujeto-objeto y la unidad de teoría y praxis, pero predomina en ambos una posición epistemológica que disocia «naturaleza» e «historia». En lugar de una

³⁸ P. PICCONE, «Czech Marxism: Karel Kosik», in *Critique: Journal of Socialist Theory*, vol. 8, 1977, pp. 50-51.

³⁹ K. Kosík, «Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica», en Kosík, Leontiev, LURIA et ál., *El hombre nuevo*, Barcelona, Martínez Roca, 1969, pp. 100-101. Kosík presentó por primera vez este importante trabajo en el Instituto Gramsci de Roma en 1964.



dialéctica como método filosófico general se opta por la dialéctica como método específico de investigación y explicación históricas. Pero la totalidad de la cual forma parte la dialéctica es también naturaleza. Las críticas de Lukács y Sartre son acertadas si lo que predomina es la pretensión de aplicar la dialéctica a una naturaleza «en sí», como pura exterioridad, pero no a la naturaleza «para nosotros» en nuestro interactuar con el medio natural como sujetos históricos⁴⁰.

El proceso de «humanización de la naturaleza» y de «naturalización del hombre», al que se refiere Marx en sus *Manuscritos de economía y filosofía*, es la piedra de toque para el impulso de una dialéctica de la naturaleza no naturalista. Se objetará que, al abrigo de la fórmula del joven Marx, esta pretensión es el *súmmum* del antropocentrismo y, en consecuencia, lo más alejado al supuesto heideggerianismo antiantropocéntrico de Kosík. Sin embargo, «humanización de la naturaleza» no equivale aquí a dominación y explotación de la naturaleza para fines humanos, y «naturalización del hombre» tampoco es igual a la aplicación en él de métodos naturalistas procedentes de las ciencias positivas. Más bien al contrario, al situar la naturaleza dentro de una totalidad dialéctica junto a la historia, se toma mayor conciencia de ella, en lugar de dejarla a merced del sistema industrial moderno como material explotable para el ser humano, o como simple materia para el saber objetivo de unas ciencias de la naturaleza que, a su vez, sirven frecuentemente de modelo a las ciencias humanas para llevar a cabo análisis cosificadores, al modo de una física social, del hombre y la sociedad. En la disociación de naturaleza e historia reside, pues, uno de los motivos centrales de la «crisis de las ciencias» que tanto preocupó al último Husserl y, paradójicamente, al joven Lukács.

No es este el único elemento teórico susceptible de abrir una brecha significativa entre los análisis de Kosík y los del joven Lukács en *Historia y conciencia de clase*. A diferencia del filósofo húngaro, Kosík se encarga de dirimir, de una forma manifiesta, la objetivación de la alienación; la alienación es una forma social que la objetivación puede adoptar históricamente pero es necesario distinguirla de la objetivación como producto posible y necesario de la praxis humana⁴¹. Por otra parte, como señala Piccone, la principal influencia en el pensamiento de Kosík no proviene de Lukács sino de Gramsci. Pese a moverse en la misma tradición filosófica que Lukács, los análisis de Kosík se encuentran más cercanos a Gramsci por la simple razón de que éste último teorizó sobre el fracaso y el letargo de la revolución mientras Lukács lo hizo sobre su advenimiento. La obra de Gramsci alberga por ello

⁴⁰ Véase a este respecto M. MARKOVIĆ, «Cuestiones actuales de la dialéctica marxista», *Dialéctica de la praxis*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968, pp. 36-45. El máximo representante de la «Escuela de la Praxis» yugoslava comparte junto a otros autores de filiación marxista heterodoxa, como el propio Kosík o Enzo Paci, la idea de una dialéctica de la naturaleza no inspirada en Engels ni en el marxismo vulgar.

⁴¹ En esta dirección se encaminan también las críticas de Honneth a Lukács. Cf. A. HONNETH, *Reificación*, Madrid, Katz, 2007, pp. 88 y 138.



una mayor afinidad con el contexto en que se encontraba sumida Europa del Este durante las décadas en que Kosík desempeñó su labor intelectual⁴².

Otro factor remarcable, que contribuiría a la condena de *Dialéctica de lo concreto* en los círculos ortodoxos, fue el desplazamiento de la problemática de la alienación desde un proceso ubicado estrictamente en la esfera de la producción económica a un proceso ubicado en la esfera de la producción y reproducción de la totalidad social. Con ello el proletariado perdía su estatus privilegiado como sujeto portador de potencial histórico⁴³. Tanto los filósofos dogmáticos soviéticos como la mayoría de autores fundacionales en los orígenes del marxismo occidental estaban de acuerdo en atribuir este rango preferente a la clase obrera. De Lukács a Korsch, pasando por el joven Marcuse, el papel otorgado al proletariado, en virtud de su posición en el proceso productivo, era el de un sujeto destinado a superar históricamente el estado de cosas existente. Sin embargo, mientras la ortodoxia marxista relegaba la clase obrera a mero ejecutor de las leyes objetivas de la historia, el marxismo occidental acentuaba y sacaba del olvido el factor subjetivo, es decir, la praxis, en el devenir de este proceso. Lukács fue uno de los pocos autores que incluso en su juventud heterodoxa compartían con la ortodoxia el rol asignado al Partido como órgano encargado de llevar la conciencia a los trabajadores, para propiciar en ellos un tránsito de la conciencia «en-sí» a la conciencia «para-sí» o autoconciencia.

Con las nuevas formas de estabilización social surgidas en las nacientes sociedades de consumo, el grueso de autores encuadrados en el marxismo crítico fueron abandonando paulatinamente esa confianza prematura depositada en el proletariado. Cuando Kosík publica *Dialéctica de lo concreto*, éste era un axioma suscrito de manera casi unánime en las distintas versiones que conformaban la tradición marxista occidental. No obstante, en un ambiente filosófico todavía subyugado al control dogmático del Partido, semejantes tesis «occidentalistas» eran juzgadas con frecuencia como revisionistas y contrarrevolucionarias. Lo que a fin de cuentas incomodaba sobremanera a los gobiernos comunistas y a sus validadores filosóficos era el hecho de que algunos autores dejaran entrever, o bien se atrevieran a asegurar resueltamente, que la alienación puede persistir, y de hecho persiste, cuando los medios de producción han sido socializados, esto es, cuando se ha abolido la antinomia entre clase obrera y capital. En los países del bloque soviético, el énfasis filosófico en el proceso de alienación —y desalienación— humana se convertía así en un arma teórica de efectos desestabilizadores para el poder.

⁴² P. PICCONE, «Czech Marxism: Karel Kosík», p. 47.

⁴³ *Ibidem*, p. 49.



UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN DEUDA CON MARX Y HEIDEGGER

La contraofensiva del régimen checoslovaco en su intento de hacer frente a las crecientes tendencias revisionistas de su país, con *Dialéctica de lo concreto* en primer plano, cristalizó en el documento «Principales Tareas de Nuestra Filosofía en el Tiempo Presente», surgido a raíz de una conferencia estatal de filósofos checos celebrada en 1965. De igual forma que la resolución del Comité Central del KSČ en 1957 (véase p. 5), este nuevo informe volvía a poner de manifiesto la buena sintonía existente entre el aparato de poder y la comunidad de filósofos-ideólogos. El blanco de las críticas oficialistas proseguía encontrándose en el mismo lugar que antaño: el Instituto de Filosofía de Academia de las Ciencias Checoslovaca, proclive a dar cobijo al revisionismo⁴⁴, *Dialéctica de lo concreto*, el liberalismo, etc.⁴⁵.

En lugar de apaciguar la actividad del movimiento opositor, tales invectivas contribuyeron a acelerar aún más si cabe los acontecimientos políticos, que habrían de culminar tres años más tarde en la Primavera de Praga. La urgencia de diagnósticos críticos para dar con una expresión teórica coherente del nuevo escenario abierto en el país fue atendida inmediatamente por Kosík. Entre 1968 y 1969 ven la luz dos trabajos del filósofo checo en los que la teoría política, en conexión con el análisis de la candente situación en Checoslovaquia, gana terreno frente a las cuestiones estrictamente filosóficas. Nos referimos a *Nuestra crisis actual* y a *El individuo y la historia*. En la primera de las obras, Kosík se ocupa de la crisis del sistema político y la personalidad política, de las clases y de la sociedad, del pueblo, del poder y del socialismo y, como colofón, añade un apéndice sobre la crisis del hombre contemporáneo. La solución que propone para solventar la crisis checa, una vez se ha logrado desentrañar la ideología y la falsa conciencia imperantes apostando decididamente por un «socialismo de rostro humano», es una alianza entre la clase obrera, el campesinado, los jóvenes y los intelectuales⁴⁶. Para llevar a cabo el análisis de la crisis de la política

⁴⁴ Ya Sviták apuntaba que los centros filosóficos del país eran el Instituto de Filosofía de la Academia de las Ciencias (1), el Colegio Universitario del Partido (2) y la Facultad de Filosofía de la Universidad Carolina (3). Mientras la escuela del Partido albergaba las tendencias que desembocarían en los intentos de Dubček de liberalizar el partido y la Facultad de Filosofía se ocupaba de disciplinas marginales, como la lógica o la historia de la filosofía checa, el Instituto Filosófico era el semillero del revisionismo. Subsistían tres tendencias en su seno. La primera era la de aquellos autores checoslovacos influenciados por Hegel y los clásicos del marxismo occidental, la segunda estaba formada por aquellos centrados en las cuestiones estéticas, en el posmarxismo, el existencialismo, la fenomenología o la filosofía del hombre no estalinista y, finalmente, la tercera por una orientación científico-positivista parecida a la Universidad Carolina. I. SVITÁK, «Marxist Philosophy in Czechoslovakia: The Lessons from Prague», pp. 53-54.

⁴⁵ Véase V. V. KUSIN, *The intellectual origins of the Prague Spring. The development of reformist ideas in Czechoslovakia*, p. 51.

⁴⁶ K. KOSÍK, *La nostra crisi actual*, Barcelona, Edicions 62, 1971, p. 27.





y del poder, Kosík recurre a la célebre polémica entre Gramsci y Maquiavelo⁴⁷, decantándose, obviamente, por el primero. A su juicio, aquello que determina en sumo grado la crisis checa es la irrupción de una nutrida clase de políticos-pragmáticos que tienden a reemplazar a los políticos-pensadores (p. ej. Masaryk, Gramsci o Lenin). El pragmatismo en política se traduce en una concepción de ésta última como mera «técnica manipulatoria» al estilo de Maquiavelo⁴⁸.

Esta preponderancia de las cuestiones políticas frente a temáticas propiamente filosóficas no debe eclipsar, sin embargo, otros símiles, muy notables en esta obra, con el pensamiento de Heidegger. Pues del esclarecimiento de la crisis checa, así como de sus causas, Kosík deja traslucir también una crítica, de alcance más general, a la ciencia y a la técnica modernas y, vinculado a ellas, a la realidad como sistema de manipulabilidad general⁴⁹. En este sentido escribe:

Una base común de la ciencia y de la técnica modernas consiste en una cierta disposición de la realidad en la que el mundo se transforma práctica y teóricamente en objeto. Esta realidad así dispuesta puede devenir materia de examen exacto y dominio. La ciencia y la técnica representan precisamente una manera similar de acceso a la realidad, donde el sujeto se asegura que la realidad presentada es examinable y disponible por principio. Base de la ciencia y de la técnica modernas es el intelecto técnico que transforma la realidad en objeto cierto, analizable y manipulable⁵⁰.

Ni que decir tiene que tal diagnóstico sobre la época moderna concuerda, punto por punto, con el de Heidegger. El pensador alemán considera que la manipulación total del ente es un rasgo característico del mundo actual en que impera un abandono u olvido del ser. La palabra alemana *Machenschaft* es empleada por Heidegger en *Aportes a la filosofía* para designar esta «manipulación» o «maquinación» del ente que, en cuanto «impotencia del pensar», acaece en la era de la técnica planetaria⁵¹. Huelga decir que la idea del mundo como un gigantesco taller, destinado a satisfacer la avidez desmesurada del hombre moderno, y que en última instancia termina transformando la humanidad entera en un sistema funcional, reaparece en los ensayos de Kosík de la década de los noventa⁵².

Comparemos ahora dos citas que evidencian otras coincidencias de gran envergadura entre ambos pensadores, en esta ocasión respecto a la elucidación de la esencia de la técnica. Refiriéndose a la nueva era de dominio científico-técnico, dice Kosík:

⁴⁷ Ibidem, pp. 38-43. En cuanto a GRAMSCI véanse sus *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.

⁴⁸ Que la cosmología política maquiaveliana es de signo opuesto a la teoría política de Kosík es una evidencia que también sale a relucir en su ensayo «Three Observations on Machiavelli» (1969), en K. KOSÍK, *The Crisis of Modernity. Essays and Observations from the 1968 Era*, pp. 105-107.

⁴⁹ K. KOSÍK, *La nostra crisi actual*, p. 55.

⁵⁰ Ibidem, pp. 47-48.

⁵¹ Cf. M. HEIDEGGER, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 54.

⁵² Véase K. KOSÍK, «La instancia dominante», en *Reflexiones antediluvianas*, pp. 200 y 209.

En este contexto, se puede valorar tanto la fe acrítica en la omnipotencia de la técnica y del progreso técnico como el menosprecio romántico respecto a la técnica y el miedo a que pueda llegar a esclavizar al hombre. En ambas posiciones no se capta la esencia de la técnica. Esta, en efecto, no es representada por las máquinas y los automatismos, sino por el intelecto técnico, que organiza la realidad como un sistema de cosas disponibles, perfeccionables y objetivables⁵³.

Del mismo modo, al ser interpelado sobre las consecuencias implícitas en no pensar la esencia de la técnica, Heidegger advierte que «entonces seremos encadenados y privados de la libertad, ya sea que la afirmemos con pasión o que la neguemos. Puesto que la técnica no es algo neutral. Es justamente cuando creemos que es algo neutral cuando quedamos atrapados en lo peor de ella»⁵⁴.

Las analogías no concluyen aquí. Retomando algunos razonamientos que ya expusiera en el capítulo «La cotidianidad y la historia» de *Dialéctica de lo concreto*, en *El individuo y la historia* Kosík somete a consideración dos concepciones, a su entender harto problemáticas, en la conexión entre individuo e historia. La primera sostiene que «los grandes individuos crean la historia», la otra, que «la historia toma forma a partir de fuerzas supraindividuales («el Espíritu universal» de Hegel, las «masas» de los populistas, las «fuerzas productivas» del marxismo vulgar)»⁵⁵. Ninguna de ellas es capaz de dar cuenta, en una forma satisfactoria, de la trabazón de lo universal con lo particular, y ambas terminan desplegando la relación entre el individuo y la historia de un modo claramente antinómico. La racionalidad en la historia, así como su «creador efectivo», no se hallan fuera de ella, como ocurre en la «Providencia» de Schelling o en el «Espíritu» de Hegel, sino que «la racionalidad de la historia no existe más que como racionalidad en la historia y se realiza en su lucha contra lo irracional»⁵⁶. Lo relevante para la cuestión que nos ocupa, a saber, la explicitación de aquellos puntos en común con la obra de Heidegger, es la certeza según la cual de tales concepciones filosófico-históricas puede derivarse un acercamiento al fenómeno histórico, donde el pasado ejerce una primacía sobre el presente y el futuro⁵⁷. Precisamente, la «comprensión vulgar de la historia», en el trasfondo de la crítica a la historiografía tradicional, ocupa un lugar preeminente en *Ser y tiempo*⁵⁸. Heidegger introduce el análisis de este conocimiento trivial de lo histórico antes de abordar el existencial «historicidad» como estructura ontológica fundamental del *Dasein*. Al igual que ocurre en la obra del joven Marcuse, en *El individuo y la historia* se constata una recepción de los

⁵³ K. Kosík, *La nostra crisi actual*, p. 48.

⁵⁴ F. TOWARNICKI & J.M. PALNIER, «Entretien avec Heidegger», *L'Express*, nº 954, octubre, 1969.

⁵⁵ K. Kosík, «El individuo y la historia», en M. FOUCAULT, J. HYPOLITE, K. KOSÍK, H. MARCUSE et ál., *Dialéctica y libertad*. Valencia: Fernando Torres, 1976, p. 76. (aparecido originalmente en francés, «L'individu et l'histoire», *L'homme et la société*, num. 9, Juillet-Septembre, 1968).

⁵⁶ *Ibidem*, p. 87.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 91.

⁵⁸ Véase M. HEIDEGGER, «§ 73. La comprensión vulgar de la historia y el acontecer del *Dasein*», en *Ser y tiempo*, pp. 391-395. (*Sein und Zeit*, 378-382).





motivos tratados por Heidegger en el capítulo quinto de la segunda sección de *Ser y tiempo* («Temporeidad e historicidad»). Así, en paralelo a la crítica a la concepción fetichista de la historia, y a la temporalidad reificada que le es propia, Kosík también atribuye a la historicidad la función de «elemento constitutivo de la estructura del ser del hombre, al que llamamos praxis»⁵⁹. Observamos, sin embargo, como aquí, siguiendo la senda inaugurada por el idealismo alemán, el filósofo checo caracteriza el ser del hombre como praxis o trabajo, mientras en Heidegger el ser del *Dasein* es definido como *Sorge*. Este trascendental matiz no conlleva, empero, un rechazo o reformulación de esta estructura ontológica constitutiva, central en el pensamiento de Dilthey y del primer Heidegger.

La notoria repercusión alcanzada por el *El individuo y la historia* y *Nuestra crisis actual* erige a Kosík como uno de los principales alentadores intelectuales de la Primavera de Praga. Por este motivo, a medida que el régimen de Husák implementa las medidas represivas con el propósito de *normalizar* el país, contando, en todo momento, con el apoyo de la invasión soviética al tiempo que Dubček es forzado a «recapacitar», el círculo en torno a Kosík y otros disidentes checos va estrechándose cada vez más. A finales de 1968, y durante la primera mitad de 1969, todavía se le permite participar en la vida pública del país. Es justamente en ese momento, seguido al estallido de las protestas populares, cuando también empiezan a manifestarse importantes desavenencias en el seno del movimiento opositor. En este sentido, Kosík entabla una disputa con su otrora amigo Václav Havel, en respuesta a un artículo publicado por éste en la revista *Tvář*, seminario afín a la disidencia liberal no-marxista. Para Havel, el «destino checo», su porvenir, debe edificarse sin volver la vista hacia agosto de 1968, esto es, hacia la Primavera de Praga, pues ésta, a su juicio, constituye un pasado cerrado⁶⁰.

Lo que advierte Kosík, ya en la temprana fecha de 1969, es cómo comienza a propagarse en Checoslovaquia, especialmente entre los sectores intelectuales liberales, una peculiar reinterpretación de los recientes acontecimientos políticos, la cual, en connivencia con algunas lecturas que se hicieran de la Primavera de Praga desde algunos países del bloque occidental, se esfuerza en restar importancia o desvincular la protesta de cualquier tentativa para implantar un «socialismo de rostro humano» concibiéndola, en cambio, como un anhelo de apertura hacia las virtudes del mercado y del liberalismo. Desmarcándose de las tesis propugnadas por este particular revisionismo histórico que llega hasta nuestros días, Kosík nunca va a desvincular la Primavera de Praga de sus propósitos originarios, esto es, de la instauración de un socialismo de rostro humano⁶¹. Al sentirse traicionado ante la deriva política tomada

⁵⁹ K. Kosík, «El individuo y la historia», p. 96.

⁶⁰ El artículo de V. HAVEL trata sobre el «destino checo» («Český úděl?», *Tvář*, num. 2, 1969, pp. 30-33). La respuesta de Kosík, «The Weight of Words» (1969), puede encontrarse en *The Crisis of Modernity*, pp. 113.-116. Cfr. A. Tucker, «From The Dialectics of the Concrete to Charter 77», p. 190.

⁶¹ Sobre esto véase K. Kosík, «La Primavera de Praga, el 'fin de la historia' y el *showman*», *Reflexiones antediluvianas*, pp. 105-123.

por algunos de sus antiguos compañeros⁶², de ahora en adelante Kosík rehúsa participar en el *mainstream* de la disidencia y, pese a la amistad que le unía a Patočka, tampoco va a figurar como firmante de la *Carta 77*⁶³.

Así las cosas, en un breve lapso de tiempo Kosík pasa a convertirse en una figura casi marginal dentro de la oposición y, a su vez, es silenciado y relegado por el régimen de todas sus funciones como docente. No obstante, esto no constituyó impedimento alguno para que prosiguiera su labor filosófica desde la privacidad. Sin embargo, el 28 de abril de 1975 su domicilio es registrado durante seis horas por la policía secreta checa (*Státní bezpečnost, StB*), y le son confiscadas mil páginas de manuscritos filosóficos con los estudios preliminares de dos obras que iban a llevar por título *De la práctica* y *De la verdad*. Junto a la inspección en el domicilio de Kosík, la policía también confisca manuscritos en las viviendas de sus amigos Ivan Klíma y Luvík Vaculík. Transcurridas pocas semanas desde el registro y la incautación de los documentos, Kosík se dirige a Sartre en una carta en la que le expone lo sucedido en busca de apoyo internacional. Sartre impulsa entonces una campaña de apoyo divulcando el caso en las páginas de *Le Monde*⁶⁴.

Hasta 1990, luego de la Revolución de Terciopelo, Kosík no recuperará su empleo en la Universidad Carolina de Praga y, a partir de 1992, vuelve a trabajar en el Instituto Filosófico de la Academia de Ciencias. En sus últimos escritos rinde tributo a Patočka y sigue encontrando en Heidegger un punto de apoyo irremplazable para «describir la esencia de la época moderna» y su «profunda crisis»; ése es, según escribe, el estímulo que inspira su actividad teórica⁶⁵. Kosík va a caracterizar la nueva hegemonía en el estadio actual del capitalismo como un «gigante planetario», un «Supercapital» que, cual sistema funcional impersonal, ejerce su dominio como un dictador anónimo⁶⁶. Es en este punto donde encontramos ciertas reminiscencias

⁶² A este respecto, Ivan Klíma, reputado novelista checo en la actualidad, era, junto con Vaculík, uno de los amigos más cercanos a Kosík, incluso durante la década de los setenta. Sin embargo, en los años noventa, Kosík define como «socarrona ignorancia» los escritos de Klíma por comentar «en plan burlón que el proletariado ha fracasado y no ha llevado a cabo la prometida liberación del hombre». Véase, K. Kosík, «La instancia dominante», *Reflexiones antediluvianas*, p. 226.

⁶³ La *Carta 77* fue una declaración impulsada principalmente por Havel, y que contó con el respaldo de personalidades como Patočka. Se instaba al Gobierno checoslovaco a ratificar las resoluciones de la ONU en materia de derechos humanos. Muchos de los firmantes fueron represaliados. Havel fue encarcelado, y la implicación de Patočka le comportó un interrogatorio policial de diez horas; Patočka moriría pocas horas después. A su entierro, vigilado de cerca y filmado por la policía, asistieron importantes figuras de la oposición, como el propio Kosík. De ello habla en el ensayo «La Burla», *Reflexiones antediluvianas*, pp. 43-44. En referencia al último escrito de Patočka antes de su muerte («hoy la gente vuelve a saber que existen cosas *por las que vale la pena sufrir*»), Kosík dirá irónicamente en 1997: «¿Ser miembro de la Carta 77 implica estar de acuerdo con la restauración del capitalismo y es el capitalismo una de esas cosas *por las que vale la pena sufrir*?». En K. Kosík, «La lumpenburguesía y la verdad espiritual superior», *Reflexiones antediluvianas*, p. 236.

⁶⁴ Véase «The Kosík-Sartre Exchange», in *Telos*, September 21, 1975, pp. 193-195.

⁶⁵ K. Kosík, «¿Es omnipotente el mercado?», *Reflexiones antediluvianas*, p. 14.

⁶⁶ Cf. K. Kosík, «La lumpenburguesía y la verdad espiritual superior», *Reflexiones antediluvianas*, pp. 235 y 239.



al concepto heideggeriano de *Gestell* y donde reside, pese a profundas divergencias, uno de los terrenos que mayor fecundidad pueden proporcionar a aquellas tentativas decididas a renovar el marco categorial del materialismo histórico recurriendo a la tradición hermenéutica y fenomenológica.

Recibido: mayo 2013
Aceptado: febrero 2014





Piet Mondrian, 1913.

